



TITLE:

エジプトにおけるスーフィー教團 の成立

AUTHOR(S):

古林, 清一

CITATION:

古林, 清一. エジプトにおけるスーフィー教團の成立. 東洋史研究 1973, 32(2): 202-225

ISSUE DATE:

1973-09-30

URL:

<https://doi.org/10.14989/153509>

RIGHT:

エジプトにおけるスーフィー教團の成立

古 林 清 一

はじめに

本稿はスーフィズムの發展の上で重要な契機をなす教團の成立過程をエジプトを舞臺として選び、その地の歴史的狀況に即して具體的に明らかにしていくことを目的とするものである。この教團形成のメルクマールをどのように把握するかは緻密な考察を必要とする問題ではあるが、私はさしあたり、次の二點を擧げておきたいと思う。

その第一はスーフィズムの大衆化ということである。いうまでもなく、スーフィズムは元來は知識人層の神祕主義的宗教運動であり、民衆の宗教運動とは異質のものであった。しかるに、教團形成後はスーフィズムの運動は廣汎な民衆をもその構成メンバーとして包攝するに至り、知識人宗教と民衆宗教とは深く結びつくに至るのである。

ついで、このようなスーフィズムの大衆化とともに永續的な組織形成が行われることが指摘できる。教團形成以前においてもスーフィーのシャイフと弟子たちとの間には小規模な社會的結合は行われてはいたが、それは當座的で緩い結合でしかなかった。このルーズな小規模な結合が廣汎な民衆をもその構成員としつつ、大規模な永續的組織に變質していくとき、いわゆるスーフィー教團が生まれることとなる。したがって、この課題を考えていくためには、スーフィーの知識人宗教が民衆宗教といかにして結合するに至るのかということとこの結合からいかにして永續的な組織形成力が出てくるのかということを考えていかなければならないのである。

では、このような課題を考えていくためにはどのような歴史事象に注意を拂い、いかなる視點に立つて分析を行っていくべきであろうか。このスーフィー教團形成史に關しては、今まで必ずしも十分な研究史的蓄積がなされてきたとは言いがたいのであるが、わが國においても、八木龜太郎氏^①や諸井慶徳氏^②以後、スーフィズム研究の進展をみた。近年では石井道彦氏のフジュウィリー研究^③、中村廣治郎氏のガザリー研究^④が現れている。これらの研究は宗教的達人としての著名なスーフィーの宗教思想、神學思想の考察を主眼としているといえよう。しかし、私の關心はむしろ、集團表象としての宗教現象の研究にあり、宗教的エリート個人の宗教思想よりは民衆の集合的な宗教意識の考察に力點が置かれることとなる。もっとも、從來の研究からも私の研究方向にとって有益な示唆なり、問題提起がなされていないわけではない。例えば、中村氏は神祕的修行の大衆化の問題を提起している^⑤し、加賀谷寛氏は A. J. Arberry の見解を参考にしつつも、教團形成において生ける師のみならず死せる聖者に教團結合の原理が求められ、その際、教團の祖師と後繼者との間の連鎖 (ajila) の形成が重要な役割を果たすこと等を指摘している^⑥。これらの指摘はスーフィズムの大衆化なり、教團的結合の原理の問題を考える上で有効な示唆を與えるものであるが、現在までのところ、この分野に關する最も包括的な研究として大きな位置を占めると思われるのは J. S. Tringham の新著^⑦であろう。この研究は教團の形成期のみならず、現代のイスラム世界における教團の問題をも扱った包括的な研究であるが、ここでは、教團形成期に關する彼の見解に焦點を絞ってやや詳しく検討しておきたい。彼の研究のメリットは教團の形成過程について全イスラム圏を對象として、具體的、實證的な検討を行い、そこから一般的なシェーマを打樹てようとしたことにある。從來、教團は十二・三世紀以降形成されたと一般には言われている^⑧。しかし、各教團の形成事情について、同時代史料によって實證的な研究を行うことが今まで十分になされてきたわけではない。トリミングは實證的檢證をふまえて、教團形成のプロセスについて次のような一般的なシェーマを提出している。

彼はスーフィズムの發展を三段階に區分する。第一段階は *khanagah* 段階と呼ばれ、師と弟子とのルーズな結合の行

われた時期で、神祕主義の全盛時代である。第二段階は *fariga* 段階と呼ばれ、十三世紀以降である。この時期に *sisila* とならんで、神祕的修行のための方法、道程としての *fariga* が形成される。第三段階は *taifa* 段階と呼ばれ、十五世紀以降であり、この時期にはスーフイズムに對する民衆の参加がより増大し、教團の祖師の呪力を繼承するシャイフに對する崇拜が盛んとなる。彼はこれらの段階をより簡潔に第一段階を神への從屬、第二段階を規則への從屬、第三段階を人への從屬として定式化している。^⑧ このような彼の見解をみていくとシルシラの形成や神祕的修行の方法やいわゆる聖者崇拜の現象等の諸事實そのものは、今まで、多くの人々によって指摘されてきたところである。むしろ、彼の見解の獨自性はこれらの諸事象の歴史的繼起の順序を整序づけた點にあると言えよう。ここで問題となると思われるのは彼のいう第二段階と第三段階である。これらは、ともに、いわゆる教團形成期にあたるわけである。彼はこの形成期を十三世紀以降の動きと十五世紀以降の動きとを少なくとも類型的にははっきりと區別し、兩者の組合わせによって教團形成を理解しようとしたことになる。こうなると、十二・三世紀を教團の形成期として單純化して考えることは疑問にさらされ、十五世紀以降の動きをも考慮に入れる必要が出てくるのである。

このようにトリミンガムの研究は示唆されるところの大きい勞作であるが、若干の疑問點も生じないわけではない。やや些細な點ではこれらの三段階の呼稱として *kanagah*, *fariga*, *taifa* の語を用いることに對しては私はあまり適切だとは思わない。ことに最後の二つについては採用すべきでない^⑨と考える。また、これと關連して、この二つの名で呼ばれるものを時間的繼起を追って起る二つの異なる發展段階と割切ることができるかどうかは歴史の現實の場では疑問も出てこよう。^⑩

今までトリミンガム等の見解をみてきたが、最後に、この問題を扱うにあつての私の視點とでもいうべきものを明らかにしておきたい。一般的に言つて、歴史研究である以上、教團の構成要素を類型的に把握するだけではなく、當時の歴史的狀況に即し、政治權力との關連等に對しても注意を拂いつつ、具體的に検討していかななくてはならないのは當然であ

る。しかし、とりわけ次のような點に注意を拂いたい。私は冒頭に掲げたメルクマールに即してこの問題を考えていきたいのであるが、第一の大衆化の問題をさしあつての考察対象としたい。この課題を考える際、スーフィズム・プロパーの側から修行方法の大衆化のようなスーフィズムの大衆化の契機を探っていくのも一つの立場である。今までの研究ではこのような立場に立つものの方が多いと思うが、もう一つの立場として、民衆の側からみていく視點、いわば、「上から」のアプローチに對して、「下から」のアプローチも考えられる。私は後者の視點に對しても十分な配慮がなされるべきであると考えるのである。

このような關心の上に立つて、トリミンガム等もあまりふれていないエジプトにおける教團形成過程を考察していきたい。この地におけるスーフィズムは、著名な Dharranun (八六一年没) 以來の傳統をもつものであるが、一般に教團形成期として考えられている十二・三世紀以降の時期はこの地においてはアイユーブ朝ないしマムルーク朝時代にあたることとなる。當然、本稿の扱う時期はこれらの時代となるが、當時のスーフィーたちの活動をこの時代に多く書かれた年代記、人名辭典、スーフィー列傳等の史料によって検討してみると、まず氣のつくことはいわゆる教團と關係づけられるスーフィーの數は意外に少ないことである。十三世紀中葉より十六世紀初頭までのマムルーク朝時代においても、殆んどのスーフィーがいずれかの教團に歸屬するという事態はまだ起っていない。この時代には、一般的に言えば、教團に歸屬しているスーフィーと教團に歸屬していないスーフィーとが併存しており、兩者が拮抗關係にあり、教團形成期の過渡的なスーフィズムの特質を體現している。したがって、次章で、この時代のスーフィズムの動向全體を概觀し、その上で教團形成の過程を明らかにしていかなくてはならないと思うのである。

一

マムルーク朝時代には種々のスーフィーの活動がみられるが、このスーフィーたちを區分するにあたって、一應、政治

権力との関係という視點に立ちたい。そのうち、まず、政治権力との結びつきの比較的強い方からみていくこととしたい。エジプトにおいて、スーフィズムの社會的影響力が注目すべきものとなり、政治権力との癒着の傾向が顯著となつてくるのはサラディンの時代からである。彼は回曆五六九年（一二三四年）に Khānqā Sa'īd al-Su'adā' を建設した。これはエジプトに建設された最初のハーンカーである。このシャイフは Shaykh al-shuyūkh のタイトルを持つことで知られている。このタイトルは元來はシリアのザンギー朝時代の Nur al-Dīn によつて回曆五六三年（一二七八年）にシャイフ 'Imad al-Dīn Abū'l-Fatḥ 'Umar b. 'Alī b. Ḥamawrah al-Juwaynī に對して與えられたものであり、シリア各都市の僧院とワクフの管理を命ぜられたことに由來する。このシャイフの子 Sadr al-Dīn Abū'l-Ḥasan Muḥammad がエジプトに来て、この地における Shaykh al-shuyūkh となつたのである。このタイトルはハーンカー Sa'īd al-Su'adā' のシャイフに相傳された後、マムルーク朝時代のスルタン Nasir Muḥammad の治世に Khānqā Siryāqūs が建設されると、このシャイフがこのタイトルを帯びることとなつた。

このタイトルについて考察を加えておくと、マムルーク朝時代のシリアにおいてはダマスクスとアレppoのそれぞれ Khānqā al-Shumaysātiyya と Khānqā al-Qādim のシャイフがこのタイトルを帯びるのが慣例であり、それぞれの地域のハーンカーとスーフィーたちの監察の任を帯びていたのである。このタイトルは實權はあまり伴わなかつたと考えられるのであるが、政治権力の側からの統制の意圖は讀みとつてよいと思う。

このように Shaykh al-shuyūkh のタイトルを持つシャイフはハーンカーと呼ばれる宗教施設に本據を置くのであるが、このハーンカーについて考察を加えておかなくてはならない。この宗教施設はスーフィズムの中核的宗教施設と考えられることもあるが、エジプトにおいては前述のように、サラディン以後に建設されたやや特殊な性格をもつ施設である。スーフィズムの宗教施設としてはこのハーンカーのほかに 'ribāt, zāwiya の二つがあることはよく知られている。これらの三つの宗教施設は殆んど同義であり、これらの術語をあまり嚴格に區別することには問題もあろう。しかし、ハ

ーンカーの語およびその名で呼ばれる宗教施設について若干の特徴を析出することは可能である。この語はベルシャ語起源とされ、この宗教施設は東方よりエジプトに導入されたことは確實である。イブン・バツータはアレクサンドリア、下エジプト各地を経て、カイロに到着して後、はじめて、この地では人々はザーウィヤのことをハーンカーと呼ぶと述べている。このことはこの名で呼ばれる宗教施設がエジプト以西のイスラム圏では遍在的ではなかったことを推察させる。エジプト内においても、地方都市においてもハーンカーの名で呼ばれる宗教施設の存在が言及されていることは事實であるが、このジャンルの宗教施設の主たる分布地はやはり、首都カイロである。さらに、バツータがカイロのハーンカーに住むスーフィーの多くはベルシャ人であると述べているのであるが、この施設に住むスーフィーに外國人の比率が現實に果して大きかったかどうかはまだ検証を要することであり、エジプト出身のスーフィーも決して少なかったとは考えられないが、このジャンルの宗教施設の性格の一端を物語っていることは事實であろう。このように、このジャンルの宗教施設は都市を據點とし、外來的性格が強く、そのためにエジプトにおける土着性、自生性という性格が比較的稀薄であつたと考えられるのである。

以上のような性格に加えて、このジャンルの宗教施設には政治權力との結びつきの強いことが何よりも問題にされるべきである。カイロのハーンカーの大部分はスルタンやアミールたちの創建にかかるものである。これらの宗教施設は建設時にワクフが設定され、ここに集住するスーフィーたちはパンや肉等の食料の供給を保障されていた。例えば、Khānqā Siryāqūs はスルタン、ナーシル・ムハンマドによつて建設され、その中に各スーフィーのための *khalwa* (僧坊) の他に *jāmi*, *hamām*, 臺所等の施設が付屬させられており、ここに住むスーフィーたちは世俗の世界と隔絶したままでも自足できるようにとりはかられていた。要するに、このジャンルの宗教施設に住むスーフィーたちは民衆よりはむしろ、政治權力と密接な関係をもっていたのである。もっとも、一言、断っておくべきは、このようなハーンカーと政治權力との深い結びつきは全イスラム圏に遍在的なものではない。イランやインド方面にはこのような性格はあまり見られな

い。^②私の述べているのはあくまでもエジプトにおける特徴である。

では、今まで述べてきたようなハーンカーに居住するスーフィーたちと教團との関係はいかなるものであったであろうか。個人的には同一のスーフィーがハーンカーを出て教團に入るケースは見られる。^③しかし、ハーンカーそのものが特定の教團に歸屬するという事態はこのマムルーク朝時代にはまだ見られない。とにかく、この種のスーフィズムは、自らに固有の宗教的社會集團の形成、言いかえれば、スーフィー教團の形成を自らのうちから生みだすには至らなかったのである。

しかしながら、もちろん、當時のスーフィーの全てが今まで述べてきたような種類のスーフィーに屬するわけではなく、一方には、いわば、民間のスーフィーとも言うべき人々がいた。例えば、十四世紀中葉にエジプト各地を訪れたイブン・バツータの記録によれば、エジプト各地で民衆に *Baraka* (恵み) を與えたり、奇蹟を行ったりして、民衆の宗教的欲求に應えていたスーフィーたちのいたことがわかる。^④彼らの多くはバツータによって *salih* のタイトルを符されている。これらの人々の多くは當時の有名な列傳にもあまり出てこない無名の人々であるが、民衆の呪術的欲求に應えた人々であったのである。彼らはハーンカーと呼ばれる宗教施設に住むことは殆んどなく、*naḥḥa* と呼ばれる宗教施設に住むことが多い。また、この種の人々の墓がエジプト各地にあったことが伝えられている。^⑤この中には、その傍にザーウィヤの建てられていたものも伝えられているから、ここでは、いわゆる聖者崇拜や墓への參詣 (*ziyara*) が行われていたに違いない。

これらのスーフィーたちと今まで述べてきたハーンカーに居住するスーフィーたちとを對比して考えていくと、民衆との接觸度という点では前者の方が深いことができ、この点では教團型のスーフィズムにより近いと言える。しかし彼らはまだ特定の集團への歸屬、宗教施設への集住という形はまだとらず、孤立して住む場合が多い。バツータの記述では後述するシャージリーヤの他に、下エジプトのダミニエッタ周邊での *Qalandariyya* に關する敘述をのぞけば、いわゆ

る教團に屬するスーフィーについては殆んど述べられていない。この民間のスーフィーたちもまだ教團には組みこまれていなかったのである。

今まで二種類のスーフィーたちの活動をみてきたが、いずれも教團形成には至らないスーフィーたちであり、このようなタイプのスーフィーたちがマムルーク朝時代、ことにその盛期においては支配的であり、教團に歸屬するスーフィーの勢力は、從來、常識的に教團形成期と考えられてきた時期を經過した時期においてもそれほど有力であったわけではないこととなる。例えば、イブン・ハルドゥーンは教團については殆んど論じておらず、このことは當時、教團はさしたる重要性を持つには至っていなかったためであると考えられている。

しかしながら、マムルーク朝時代においても、その最盛期をすぎるにつれ、しだいに教團に歸屬するスーフィーの數が増大してくることは事實である。そこで、今まで述べてきたジャンルのスーフィーたちと對比しつつ、この新しいタイプのスーフィーたちの活動をみていかななくてはならない。これが、本稿の基本的課題であるスーフィー教團の成立過程の問題に他ならない。

二

エジプトで活動したスーフィー教團には、イラク、マグリブ方面より導入された Qādiriyya, Rifā'iyya, Mad'yāniyya 等とエジプトで形成された Shādhīriyya, Ahmādiyya, Burhāniyya 等の二種の系統がある。時期的には前者の系統の方が古く、後者の系統のものは何らかの形でその觸發をうけつつ形成されたものである。本稿のようにエジプトに考察の範圍を限定した論稿では後者を主たる対象とせざるをえない。

前者については最小限の概観にとどめる。イスラム圈全體を視野におさめ、教團形成の先進地帯ともいふべき、イラク、マグリブ方面の事情を瞥見し、これらの地域の動向がいかにしてエジプトに波及してくるかを簡単に述べておきたい。

と思う。今まで、スーフィー教團のうち最初に活動を始めたものとして Qadiriyya を擧げるのが定説化してきたが、トリミングの-new研究では、むしろ Suhrawardiyya や Rifatiyya^⑧ とりわけ、後者の活動が教團形成の草創期においては重要な役割を果たしたことが明らかにされ、カーディリーヤは十五世紀以降、彼の言う第三段階になって始めて有力になった教團であるとされている。エジプト方面においても彼の主張が史實に合致していると私は思う。草創期の最有力の教團であるリファイーヤは祖師 Ahmad b. 'Ali al-Rifa'i (一八二年没) の死後、十三世紀中葉より、シリア、エジプト方面に影響力を持つようになったと伝えられている。シリアにおいては Abu Muhammad 'Ali al-Hariri (一二四八年没) エジプトにおいては Abu'l-Fath al-Wasiti (一二三四年没) がそれぞれ、導入者と伝えられている^⑨。

イラクとならんでほぼ同じ時期にエジプトに影響力を持つようになったもう一つのスーフィズムの動きとして Abu Madyan (一二九七年没) の法統をつぐマグリブのスーフィズムがある。この系統のスーフィズムはマグリブ独自の性格をもつが、同時に、アブー・マドヤンやその法統をつぎ、エジプトで活動する後述の Abu'l-Hasan al-Shadhili (一二五八年没) についてそれぞれ、東方で al-Rifa'i, al-Wasiti に會ったり、師としたことが伝えられている^⑩。これらの傳承については史實かどうかはより深い検証が必要であるが、東方のリファイーヤとの關連が伝えられていること自體は興味深い。とにかく、エジプトのスーフィー教團の形成の最も古い時期と考えられている十三世紀については、東方のリファイーヤの影響、觸發のあったことが大勢として言えると思うのである。

この十三世紀のリファイーヤの觸發について、十五世紀にはようやく、カーディリーヤの活動がシリア、エジプト方面に入ってくるようになる。十四世紀末から十五世紀初め頃にダマスカスにおいては、カーディリーヤに屬する Abu Bakr b. Da'ud (一四〇三年没) とその子 'Abd al-Rahman (一四五二年没) の活動が伝えられている。エジプトに入ってきたのはこれ以降であらうが、この地においてはこの教團の活動は他地域とくらべると、それ程活發ではなかった^⑪。

今まで教團形成の先進地帯における動向とそのエジプトへの波及についてきわめて簡単な概観を行ってきたが、今度は

エジプトで形成された教團についての考察に入りたい。このジャンルの教團として最も有力なものはシャージリーヤとアフマディーヤであろうが、それぞれ Abū'l-Hasan al-Shadhilī, Ahmad al-Badawī (二七六年没) が教團の設立者として、十三世紀に教團が創設されたと概説的には考えられている。^⑧しかし、教團の祖師なり、草創期の教團の活動については史實と傳説を區別し、出来るだけスーフィー以外の著者によって書かれた文獻によって史實を探っていかななくてはならない。

まず、シャージリーヤについては、祖師 al-Shadhilī がマグリブからアレクサンドリアに來り、この地で布教することによって教團の基礎が作られ、この教團は後にエジプト、さらにはマグリブにも廣まった。^⑨この教團の形成過程を限なくあつづけることは現在の私にはまだ出来ないが、その活動の一端に瞥見を與えておきたい。イブン・バツータはアレクサンドリアでシャージリーの孫弟子にあたる Yāqūt al-Habashī に會い、彼を通じてシャージリーの事跡、奇蹟を傳えている。^⑩バツータの記載からは教團という程の組織が形成されていたのかどうかは必ずしも明らかではないが、シャージリーやその法統をつぐスーフィーたちの活動が比較的同時代的な文獻でも見られることは留意されてよい。Yāqūt と同じくシャージリーの高弟 Abū'l-'Abbās al-Mursī の弟子である Ibn 'Atī'a Allāh al-Iskandarī (一三〇九年没) がカイロに來ると、この地でこの系統のスーフィーの活動が見られるようになる。そこで、この教團のカイロでの活動をその有力な支教團である Wafā'iyya の活動を通してみておきたい。

この支教團は Muhammad b. Wafā' (一三六三—一四〇四年没) を祖とし、その子 'Alī (一四〇四年没) および Ahmad (一一二二年没) たちにより十五世紀以降、カイロで多くの人々の信仰をうけるようになった。彼らはジクルを行うことにより人々をひきつけ、信徒を獲得した。^⑪その信徒についての言及はあまり詳しくはないが、例外的に傳えられているところでは 'amma (庶民)、女性、兵士等である。^⑫彼らの據點とした宗教施設はカイロのハーンカーではない。カイロのローダ島にあった彼らの家やザーウィヤである。

このワファリーヤを含むシャージリーヤのスーフイーについての記載はスーフイー列傳、人名辭典等においても他の教團に比し、多い方である。時期的にも概説的に言われている時期と比較的近い時期に教團が作られ、はやくから人々に知られるようになったのであろう。この教團はアレクサンドリアで生まれた後、都市を基盤にして發展している。この教團に屬するスーフイーの性格を他の教團のそれ、とりわけ、後述のアフマディーヤのそれと對比すると比較的正統的性格を持っているといえる。このことはこれらのスーフイーたちの履歷をみても、フィクフの素養を持ち、カーディー長 (Qāḍī al-Qūḍā) にまでなった者もみられる^⑤。この教團が都市で生まれ、比較的正統的な性格をもっていたとすれば、これと對照的に農村で生まれた教團としてアフマディーヤを擧げることができる。

この教團は現在のエジプトでは最も有力であり、その祖師 Ahmad al-Badawi はエジプトでは最もポピュラーな聖者の一人である。以下、この教團の形成過程について、やや立ち入った考察を加えたい。概説的にはこの聖者は十三世紀中葉の人物とされ、彼によって教團が設立されたと考えられている。しかし、この教團の形成過程については疑問な點が少なくない。まず、祖師バダウィーに關する史料は同時代のものは乏しく、殆んどが十五世紀以降のものである。彼の教説と傳えられるものも特別の獨創性は乏しく、個人的にはそれ程の精神的深みのあつた人物とも考えられないのである^⑥。十五世紀から十六世紀以後にかけて、歴史家によって書かれた彼に關する傳記の記事が多く出てくるが、これらをそのまま史實とみてよいかどうかは疑問である。まして、十六世紀中葉の al-Shaʿrānī (一五六五年没) のようなスーフイーによって書かれたスーフイー列傳中のバダウィー傳^⑦ともなると記事としてははるかに詳しくなり、基本的文獻ではあるが、その全てが史實とは考えられず、傳説による潤色が大幅に入っていると考えなくてはならない。とにかく、彼に關しては彼の活動期と傳えられている時期より數百年後にならないと史料がなく、しかも、時代が下るほど、記事が詳しくなる。このことは傳説的要素がしだいに加味される度合いが強くなることでもある。彼に關する同時代史料の殆んど無いことから、彼を全く架空の人物とみなすことはできないとしても、同時代人の注意をひくに値する程の人物ではなかったと考へてよ

い。マクリージの記事を検討したリットマンはバダウィーの事跡として確實なのは、回曆六三七年頃に、Taniaの町に來て聖者の名聲を得て、回曆六七五年頃死んだこと、さらに、メッカに巡禮に行ったり、バグダードへ行ったこともありうるという程度のことであるとしている^⑤。要するに、バダウィー自身は普通のありふれたスーフィー、聖者にすぎず、彼の出現によって卽座に教團が形成されたとは考え難いのである。彼自身はこのようにありふれたスーフィーにすぎなかったのであるが、一般的な背景として考えておく必要のあることは、彼がリファリーの弟子と傳えられたり、al-Wasitiの弟子と傳えられていることである。これらが史實かどうかは確證はないが、バダウィーの活動期の十三世紀がリファリーヤがエジプトに波及しつつあったと考えられる時期にあたっていることから、このような觸發をうけつつバダウィーは活動したことは考えられることである。

彼の後繼者としてAbd al-'Al (一三三一年没) という人物が傳えられている^⑥。しかし、十四世紀の段階では同時代人の注意をひくほどの教團はまだ形成されていなかったと考えるべきである。イブン・バツータはシャージリーやその弟子たちについての記事は残しているが、バダウィーやアフマディーヤ關係の言及は何も残してはいない。一般に十四・五世紀に關する人名辭典等によつてみてもアフマディーヤ關係のスーフィーに關する言及はシャージリーや等にくらべると壓倒的に數が少ない。

この教團關係のスーフィーの活動が同時代史料によつて明らかになるのは、せいぜい、十四世紀末から十五世紀初頭頃からである。回曆七九〇年(一三八七年)Rabī' al-Awwal月十二日の前夜に豫言者マホメットの誕生日の祝祭である Mawlid ぞ Ismā'il b. Yūsuf al-Inbābī なるスーフィーがギゼーの近くで行い、多くの人々を集めたことが年代記に傳えられている^⑦。彼はアフマディーヤの支教團 Inbābiyya の祖ともなる有力なスーフィーであるが、當時の文獻でもアフマディーヤに屬することが記されている^⑧。しかし、この記事ではアフマディーヤの本據である下エジプトのガルビーヤ地方の Tania の町についての言及はまだされていない。ところが、十五世紀も後半になると、このガルビーヤ地方のタンタに關する言

及が見られるようになる。この地にはバダウィーの墓廟 (maqam) があり、教團の統率者である khalifa がいた。このハリーファは前述の 'Abd al-'Alī が初代と伝えられているが、同時代史料によって繼續的にその存在を證明できるのはこの頃からである。回曆八六二年 (一四五八年) に 'Abd al-Karīm なるハリーファが暗殺され、親族の 'Abd al-Majīd なる少年がその後をついだことが伝えられている。このハリーファの職は遅くとも回曆九一〇年 (一五〇四—五年) までにはスルタンの任命権下にあった。そして、マムルーク朝滅亡時にはハリーファはスルタンに従軍を命ぜられ、對オスマン・トルコの戦闘で戦死し、その子が後繼者に任ぜられている。このように、十五世紀後半頃までにはタンタのバダウィーの墓廟を據點として教團の長としてのハリーファが存在し、その地位は特定の家族に世襲され、このハリーファを基軸として教團が形成されつつあったと考えられ、その勢力をスルタン権力の側も無視できなくなりつつあった事情が看取されるのである。とにかく、この教團が發展して社會的にも注目される勢力となるのは十五世紀後半から十六世紀にかけてである。

では、このような教團の形成の背後にあったのはどのような動きであろうか。この點で注意されなくてはならないのは、このタンタにおいて、聖者の祭りである Mawlid が盛んになってくることである。このマウリドは元來は豫言者マホメットの誕生を祝う祭りであり、ヘジラ曆の Rabi' al-Awwal 月十二日に行われ、Mawlid al-Nabawi ともいうべきものである。このタイプのマウリドはアイユーブ朝の頃から行われるようになり、この場合にもスーフィズムの影響が強いことが指摘されているのであるが、十五世紀後半より十六世紀にかけては第二のタイプのマウリドが盛んになってくる。この際にはスーフィズムとの結びつきはより顯著になり、スーフィーの聖者の誕生日や命日を祝う祭りもマウリドと呼ばれるようになる。アフマディーヤのバダウィーのマウリドはこの種のタイプのもののうち、最も古いものの一つである。

その發生の事情をみていくと、回曆八五〇年 (一四四六—七年) に今までのすたれていたバダウィーのマウリドが復興されたといわれる。復興とされる以上、以前にも行われていたとも考えられるが、それは世人の注目をひくようなものではな

かったと考えられ、その状態は不明な點が多いが、バダウィーの死後、弟子たちが行ったマウリドは、むしろ、Mawlid al-Nabawi であったとも傳えられている^⑤。したがって、現在まで續くバダウィーのマウリドは事實上、この時始まったと考えてよい。その翌々年にはタンタのマウリドに對してウラマーの側から反對意見が出され、スルタンに禁止させたと考へてよい。このタンタのマウリドは前述のインバービーの行ったマウリドが豫言者のそれであり、ヘジラ暦で、効果はなかった^⑥。このタンタのマウリドは前記のインバービーの行ったマウリドが行われていることが興味深い。例えば行われたものであるのに對して、聖者バダウィーの祭りであり、その上に太陽暦で行われていることが興味深い。例へば回曆八六六年^⑦、八六七年^⑧、九一九年の三回についてみてヘジラ暦によつてはいない。これは太陽暦のコプト暦に従つてゐると考えられる。このマウリドは民衆の参加する祭りであり、第二のタイプのマウリドにはその性格はより顯著になる。このように、新しいタイプのマウリドの隆盛に伴つて、アフマディーヤ教團が擡頭してくるのである。

今までみてきたように、教團擡頭期の動きは民衆の参加する祭りの隆盛という事實を背景に持つのであるが、では、この時期のスーフィーたちの動向はいかなるものであつたであらうか。十五世紀から十六世紀にかけて、下エジプトのガルビーヤ地方を中心として、アフマディーヤ教團には多くの指導的なスーフィーが出現するが、ここでは、むしろ、當時の群小のスーフィーたちの活動に注意を拂いたい。ここで一群のある特徴を持ったスーフィーたちの姿が視野に入ってくる。すなわち、*majdhub* と呼ばれるスーフィーたちに関する記事がシャアラニーのスーフィー列傳では十五世紀末から十六世紀前半にかけてきわめて多くなつてくるのである。これは作者と同時代であるために史料そのものが詳しくなり、群小のスーフィーまで彼の注意をひく度合いが強くなるという史料そのものの性格にもよるところがあろうが、それでも、その記事は多く、他の史料によつてもその記事は少なくない。このマジズーブと呼ばれるスーフィーたちの活動はこの時期に始まるわけではなく、それ以前にも見られるのであるが、時代を下るほど多くなり、教團形成期にその數は多くなる。彼らは共通した外見を持ち、頭に被りものをつけず、裸足であり、裸體に近い恰好をしている^⑨。このように苦行者としての生活を送つていたのであるが、彼らの多くは都市の市場や農村に住み、托鉢生活を行い、民衆の中に糧を求

める生活を送っていた。彼らが *majdhub* と呼ばれ、その多くの者には *ahwal* があつたと記されているのは、エクスタシー體驗の強烈であつたことを物語っている。また、彼らの中には *kashf* (pl. *kushufat*) があつたとされている者が^⑧あるのは不可視のことを明らかにする能力のあつたことを示している。したがって、彼らは奇蹟の能力を持っており、豫言を行う能力を持っていたのである。

このような呪術的能力を持ったスーフィーたちはいわば、シャーマンの性格が強いと言うことが許されよう。このタイプのスーフィーたちはその呪術的能力のゆえに、庶民 (*amma*) の間に壓倒的な人氣のあつたことが記されている。このような民衆と深く結びついたシャーマン型のスーフィーの活動が教團形成期には活發になってくるのであるが、彼らと教團との關係は必ずしも一元的ではない。彼らの全てが教團に歸屬するわけではなく、教團との關係は明記されていない者の方が多いが、このマジズーブたちと似た恰好をしていたアフマディーヤのスーフィーのいたことや、*Burhāniyya* 教團に屬していたスーフィーもいたことがわかる。とにかく、アフマディーヤ教團の形成期には民衆宗教と結びつきの強いシャーマン型のスーフィーの活動が活發化することに注意しておきたい。

今まで、アフマディーヤ教團の形成過程を考察してきたが、もう一つのエジプトで生まれた教團として *Burhāniyya* (*Burhāniyya*, *Dasuqiyya*) 教團について、ごく簡単にふれておきたい。この教團は *Ibrahim al-Dasuqi* を祖師として、彼はバダウィーとはほぼ同時代の人であり、その墓もタンタの近くの *Dasuq* にある。この教團はアフマディーヤの姉妹教團であり、マウリドも *Dasuq* の町で毎年、バダウィーのマウリドの直後に行われる。この教團についても、教團の擡頭期は十五世紀後半頃の سلطان *Qāitbāy* (一四六八年—九五五年) の時代と考えられる。この教團のハリーファについても、回曆八五九年 (一四五七—八一年) に *Nūr al-Dīn 'Alī* という者が死んだこと、回曆八九〇年 (一四八五年) に *Khayr al-Dīn Abū'l-Karam* とする者の没したことが年代記に記されている。これらのことから考えて、この教團の擡頭期もアフマディーヤ教團のそれとほぼ同時期と考えてよいと思うのである。

今まで、アフマディーヤを中心としつつ、エジプトにおけるスーフィー教團の形成過程を瞥見してきたわけであるが、若干の整理をここで行っておきたいと思う。まず、第一にこれらの教團の形成された最初の基盤が首都カイロではなかったことが指摘できる。アレクサンドリアのような地方都市や下エジプトのガルビーヤ地方のような農村とかが最初の據點であり、とにかく、首都に對して地方から教團は生まれてきたのである。この點は今まで述べてきたエジプトで生まれた教團にとどまらない。リファアーイーヤのようなイラクより導入された教團についても、エジプトへの最初の傳導者と傳えられる Abu'l Faḥ al-Wasīṭi についても、アレクサンドリアとガルビーヤ地方を據點にしたことが傳えられている。これらの教團はやがて、カイロに進出するが、ここでもその活動の據點となる宗教施設は、從來のカイロのスーフィズムの大きな據點であったハーンカーではなく、ザーウィヤやモスク等であるのが普通である。したがって、教團型のスーフィズムは從來のスーフィズムの據點の外側から盛り上ってきた運動であり、サラディン以來のハーンカーを據點とする傳統的なスーフィズムの連續的發展の中から生まれてきたものではないのである。

この教團型のスーフィズムは地方から起ってきた運動であるが、それは民衆の中から起ってきた運動でもあった。このことは民衆の参加する祭りや、民衆宗教と深く結びついたシャーマン型のスーフィーの活動の活發化の現象等のうちにみることができるのである。

三

では、スーフィー教團が民衆の中から生まれてきたものであるとすれば、スーフィズムと民衆宗教なり、スーフィーと民衆との結びつきはいかなるものであったであろうか。これらの點について、より立ち入った考察が必要となるであろう。そこで、アフマディーヤ教團の場合を中心にして、これらの問題を考察していきたいと思う。

まず、この教團における民衆宗教的要素について一瞥を與えておくことが必要となる。バダウイー信仰においては、

「捕虜」になった者の釋放や遺失物の發見等が祈願されることが一般に知られている。^⑨しかし、より注意されるべきは生殖力・豐饒力の信仰であろう。タンタのバダウィーの墓廟は子實に恵まれぬ婦人たちの子授けの祈願の對象であつた。それのみならず、この墓廟では淫蕩な宗教慣習さえ行われていたといわれている。^⑩そして、タンタのマウリドでは性的オルギーが行われていたことが推察されている。^⑪先にふれた Isma'īl b. Yūsuf al-Inbābī の回曆七九〇年の豫言者のマウリドについてそれを伝える年代記作者たちが非難めいた口調で傳えているのであるが、それはその際の性的放縱の故であらう。このような性のモチーフが見られることをまず、指摘できるのである。

しかし、一方では性のモチーフと一見矛盾するような死のモチーフも見られる。アフマディーヤの指導的スーフイーである Ibrahim al-Matbūlī は死者との對話能力を有していたことが傳えられ、^⑫十六世紀初頭のこの教團の指導的スーフイーであり、支教團 Shinnāwīyya の祖でもある Muḥammad al-Shinnāwī はタンタのバダウィーの墓廟でバダウィーの死靈と對話する能力を有していたことが傳えられている。^⑬これらの記事を傳えているシャアラニー自身も、その幻視體驗を語っているが、その中で彼に對してバダウィーが現れた際、バダウィーは死者を支配する者としての性格をも持っている。^⑭また、彼については他の聖者と同じく、多くの奇蹟譚が傳えられているが、生前のバダウィーの行爲として傳えられているものとならんで、死後の彼によつて行われているものもかなりのウェイトを占めている。^⑮このような死靈崇拜の要素はカーディリーヤの祖師 'Abd al-Qādir al-Jīlānī の崇拜においても窺うことができる。^⑯これらのことから、アフマディーヤのスーフイーたちの中には死靈との交信能力を持っていた者のいたことがわかるのであり、バダウィー自身、死靈としての性格も持っていたのではないかと察せられるのである。

今まで見てきた性のモチーフと死のモチーフはアフマディーヤ教團における民衆宗教的要素の一断面なのであるが、これら二つのモチーフに限ってみても、一般に民間信仰なり、農民宗教においてよく見られる要素であり、豐饒儀禮と死者儀禮は一般に不可分のものである。^⑰これらのモチーフの背後にあるのは世界の各宗教に現れる「死と再生」のモチーフで

はないだろうか。

では、今まで見てきたような性格を内に孕みつつ形成されてきたスーフィー教團においてスーフィーと民衆との結合のあり方はいかなるものであつたであろうか。まず、ジクルのような宗教的勤行を行うことによって、スーフィーと在家の信者の結合が行われることは周知のことである。^⑥ この問題を神祕的修行法の大衆化という観点から考察することも重要であるが、むしろ、私は民衆宗教の體質そのものに定位して、兩者の結合のあり方を探ってみたいのである。

きわめて一般的に言つて、民衆宗教なり、民間信仰なりはいわゆる高等宗教とは異質の世界觀をその背後に持つてゐる。この世界觀においては日常生活の背後に不可視の世界の實在が信ぜられ、日常生活は超自然的諸力の不斷の影響力のもとにあると信ぜられる。アラブ人の信仰ではジンやいわゆる evil eye のような災をもたらすものを避け、恵み、すなわち、*baraka* が求められると一般的には言うことができる。^⑦ このような宗教的性格は異教時代のアラビア半島に典型的な形で見られるが、その性格はイスラム時代の民衆宗教においても基本的には變つていない。

この不可視の世界との交流を専門的に行いうる人物が呪術師やシャーマンであると一般的に言うことができる。異教時代のアラビア半島では詩人 (*shā'ir*) や *kahin* とか *'arrāf* と呼ばれる豫言者たちが不可視界との交流者として大きな役割を果たしたことが知られている。^⑧ このような詩人や豫言者たちと比較的類似した役割をスーフィーもまた果たしたと考えられるのである。彼らは不可視界との交流を行うことのできる少数者であり、そのエクスタシー體驗能力がそれに與つて力があつた。^⑨ いわば、彼らは「聖界の専門家」としてシャーマンのような役割を果たしたのである。アフマディーヤのスーフィーたちやマジズーブと呼ばれるスーフィーたちにシャーマンの性格の見られることは前述の通りである。彼らはもとより、スーフィーとして、スーフィズム・プロパーの擔い手であるが、同時に、民衆の呪術的な宗教的欲求にそのシャーマンの性格によつて應え得たのであつた。ここにスーフィーと民衆との結合の一形式をみることができる。しかし、このような形で兩者の結合は教團形成期に獨自のものであるかと考えてみると必ずしもそうではない。教團形成期以前にもこ

のような結合は見ることはでき、多分にこの形式の結合は超歴史的な性格を持っている。

そこで、教團形成期獨自の兩者の結合形式を探っていくとき視野に入ってくるのは聖者の祭りであるマウリドである。

アフマディーヤ教團の擡頭がバダウイーのマウリドの隆盛という現象と相呼應するものであったことはすでに明らかにしてきたところであるが、このマウリドについてより立ち入った考察を行っておきたい。このマウリドは太陰曆のヘジラ曆によらず、太陽曆のコプト曆によって行われる。完備した形では年に三回行われる。第一回目は一月の十七日から十八日まであり、コプト曆の *Thoth* 月十日であり、キリスト教徒の祭りである主顯節と同じ日である。二番目のものは春分の頃である。三番目のものは主祭ともいふべきもので最も重要であるが、七月末か八月初めに行われる。このときはナイル川の洪水の進行しつつある時で、ダムの切られる直前にあたる。そこで、この祭りの背後にあるものを探っておこう。このマウリドについては學說史的にも古代エジプト以來の前イスラム的宗教傳統に由來する要素のあることは今まで指摘されてきた。タンタへの巡禮をヘロドトスに見られる *Bubastis* の祭りに結びつける説、年に三回行われた太陽神 *Ra* の祭りやオシリス崇拜と結びつける説、古代エジプトで行われた *Shoo* の祭りと結びつける説などさまざまである。この第三番目の祭りについて考察をすすめてみると、この七月から八月にかけてはエジプトの農作業のサイクルの上では主要な穀物の春の收穫期と秋の播種期との中間の時期にあたっている。この時期は穀物の生命が一時的に枯死し、次の再生へと向う時期にあたる。この點から考えてこの祭りには穀物の生命の再生を祈願するという性格があったのではないかと考えられ、農耕儀禮の性格をその原初的形態においては持っていたのではないかと思うのである。このように、この祭りは自然のサイクル、農作業のサイクルに密着して行われるのであり、これに先にもふれたこの祭りやこの教團の宗教行事のオルギー的性格を思い合わせれば、ウェーバーが農民宗教の特質として定式化したものが想起されるはずである。この教團の農民宗教的性格はすでに指摘されているところであるが、この祭りにもその性格を看取することができると思う。すなわち、この教團は農民層の宗教的欲求に應えるという性格を持っていたことになる。これに加えて、女性の信仰の篤かったこと

も注意さるべきである。この教團において生殖力崇拜の要素の見られることは先にふれたところであるが、女性の信仰をあつめたことは、宮廷における最初の入信者が王妃 Shakarbay であったことからも察せられるのである。

このように、この教團はそのマウリドにおいて、それまで必ずしも完全にイスラムの中に包摂されていなかった農民や女性のような新しい信徒の宗教的欲求に應えて、彼らをイスラムの中にとり込んでいったのである。そして、彼らとスーフィーとの結合の場を提供するのにマウリドという毎年、定期的に繰り返される祭りが大きく貢献したのであった。この「聖なる時」においては、知識人と民衆とが結合し、日常的な「分散」の生活の次元とは異なる「集中」の生活が祭りの場において現出される。この集團的熱狂こそ教團組織形成のための有力な一契機ともなりえたのである。

おわりに

今まで、アフマディーヤ教團の形成過程を主として明らかにしてきたわけであるが、本稿では冒頭でかかげた教團形成のメルクマールのうち、第二の組織形成力の問題を紙数の関係もあり、論ずることができなかった。この點の解明は他日を期すこととしたいが、アフマディーヤ教團はトリミングムの言う第三段階の教團に比較的類似した性格を持っている。この點から考えて、教團の結合の凝集核となるのは恐らく、教團の祖師の呪力を繼承するシャイフであろう。このシャイフの問題を中核的な問題として考察が進められるべきであるが、このシャイフの地位も民衆の側からの「正統性の信念」なしには存立しえぬものである以上、本稿で扱った民衆宗教の動向は無視しえぬものであろう。同時にマウリドの持つ社會的結合力もこのような課題を考えていく際、やはり、重要な鍵を提供するものと思うのである。

註

一年。

- ① 八木龜太郎「回教に於ける Tasawwuf の分類に關する考察」『宗教研究』三一、一九四一年。
- ② 諸井慶徳「回教神祕主義―特にその信仰の實相に就いて」『宗教研究』三一、一九四一年。

③ 石井道彦「アル・フジュウィーリーとスーフイズムの一端」『史學』三五一四、一九六三年。

④ 中村廣治郎「ガザリーの神秘思想—*tawhid*論を中心として」『宗教研究』二〇三號、一九七〇年。「ガザリーの神秘修行論—*dhikr*と *Da'a*を中心として」『東洋文化研究所紀要』第五十三冊、一九七一年。

⑤ 中村廣治郎「ガザリーの神秘修行論」一〇七ページ。

⑥ 加賀谷寛「ガズナ朝支配下のホラーサン地方の宗教集團」『西南アジア研究』第二十二號、一九七一年、五七—八ページ。
cf. A. J. Arberry, *Sufism*, 1950, pp. 84—5.

⑦ J. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 1971.

⑧ 例えが H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, Second Edition, 1953, Oxford Paperbacks, 1969, pp. 103 ff. [加賀谷寛譯『イスラム文明』一九六七年「イマージュニスト」: A. J. Arberry, *op. cit.*, pp. 84 ff.: G—C. Anwari et L. Gardet, *Mystique Musulmane*, 1961, pp. 66 ff.

⑨ J. S. Trimmingham, *op. cit.*, pp. 102—4.

⑩ *khanaqah* の語については次章で論ずることにするが、*ṭarīqa* の語は彼の用いるように、道、方法の意味があるが、現在では教團という意味で用いることは周知の事實である。そして、*ṭarīfa* の語で呼ばれていた教團組織が時代が下って、現在では *ṭarīqa* と呼ばれるのが普通である。したがって、教團發展史の各段階をこのような多義的な語で表示するのは誤解を招きやすいため、三つの語の歴史的繼起の順序も單純ではない。

⑪ 例えば、私の検討してみた十五・十六世紀のエジプトの場合では

ṭarīqa と *ṭarīfa* とは時期的には併存し、前者は方法、後者は教團組織を意味してなり、時期を異にする發展段階という印象はうやうやしい。

⑫ al-Suyūṭī, *Husn al-Muḥāḍara fi Akhbār Miṣr wa'l-Qāhira*, 1321 A. H., vol. II, pp. 158—9.; al-Qalqashandī, *Subḥ al-Aṣḥā*, 1914—28, Reprint 1963, vol. III, pp. 364—5.

⑬ E. Ashtor, "L'Urbanisme syrien à la Basse-Époque," *R. S. O.*, vol. 33, 1958, pp. 187—8.; H. L. Gottschalk, "Die Aulād Šāih as-šuyūḥ (Banū Ḥamawīya) W. Z. K. M., Bd. 53, SS. 60—1.

⑭ al-Suyūṭī, *Husn*, vol. II, p. 158.; al-Qalqashandī, *Subḥ*, vol. IV, p. 38.

⑮ al-Qalqashandī, *Subḥ*, vol. IV, pp. 193, 221.

⑯ J. S. Trimmingham, *op. cit.*, p. 18.

⑰ al-Maqrīzī, *al-Mawāṭi' wa'l-Tribāh bi-Dhikr al-Khiṭāṭ wa'l-Āḥār*, 1959, vol. III, p. 333.

⑱ Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Batoutah*, texte et tr. par C. Defrémery et B. R. Sanguinetti, 1853—8, tome I, p. 71.
(*Travels of Ibn Battuta*, tr. by H. A. R. Gibb, 1958, vol. I, p. 43)

⑲ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *al-Durar al-Kāmina*, 1966, vol. I, p. 20.

⑳ Ibn Baṭṭūṭa, *Voyages d'Ibn Batoutah*, tome I, p. 71. (Gibb, p. 44.)

㉑ al-Suyūṭī, *Husn*, vol. II, pp. 158—62.

- ① 'Āshūr, al-Murjānī' al-Misrī fī 'Āsīr Salāṭin al-Mamlūk, 1962, p. 71. *アシュール朝の歴史* (アッシャー・アル・ムルジャーニ、ミスル、1962年、p. 71)。
 ② Ibid., pp. 171—2.; Ibn Taghārī Bīrdī, al-Nujūm al-Zāhira fī Muṭlak Miṣr wa'l-Qāhira, 1956, Reprint 1963, vol. IX, p. 79. *イブン・タハリール星の輝き* (イブン・タハリール、1956年、再版1963年、vol. IX, p. 79)。
 ③ J. S. Trimmingham, op. cit., pp. 21—3.
 ④ al-Sakhāwī, al-'Daw' al-Lāmī, 1353—55 A. H., tome VII, p. 66. *アル・サハウィ、ダウ'アル・ラミ* (1353—55 A. H., tome VII, p. 66)。
 ⑤ Ibn Baṭūṭa, Voyages d'Ibn Baṭoutah, tome I, pp. 47—8. (Gibb, pp. 28—9, 前掲『大東遊記』角川文庫 一九六一年、十六—十七頁)。
 ⑥ Ibid., pp. 50—3. (Gibb, pp. 30—2, 同書、十六—十七頁)。
 ⑦ Ibid., pp. 105—6. (Gibb, p. 66, 同書、十六—十七頁)。
 ⑧ Ibid., tome I, p. 50. (Gibb, p. 30.), pp. 56—7. (Gibb, pp. 34—5.) p. 104. (Gibb, p. 65.), p. 107. (Gibb, p. 67.)
 ⑨ Ibid., tome I, p. 57. (Gibb, p. 34.), p. 104. (Gibb, p. 65.), p. 107. (Gibb, p. 67.)
 ⑩ Ibid., tome I, pp. 61—4. (Gibb, pp. 37—9.)
 ⑪ D. B. MacDonald, The Religious Attitude and Life in Islam, 1909, Reprint, 1965, p. 165.
 ⑫ J. S. Trimmingham, op. cit., pp. 33—44.
 ⑬ Ibid., pp. 39—40.; H. Sauvaire, "Description de Damas", J. A., Sér. IX, tome V, 1895, pp. 387—9.
 ⑭ J. S. Trimmingham, op. cit., pp. 46—8.
 ⑮ Ibid., pp. 43—4.; Sauvaire, op. cit., pp. 390—3.
 ⑯ H. A. R. Gibb, Mohammedanism, pp. 106—8. [同書、十六—十八頁]
 ⑰ A. Cour, "al-Shādhiir", E. I., vol. IV, pp. 246—7.; D. S. Margoliouth, "Shādhiya", E. I., vol. IV, pp. 247—9.
 ⑱ Ibn Baṭūṭa, Voyages d'Ibn Baṭoutah, tome I, pp. 39—44. (Gibb, pp. 24—7.)
 ⑲ al-Sakhāwī, al-'Daw', vol. VI, pp. 21—2.
 ⑳ Ibid., vol. VII, p. 66.
 ㉑ Ibid., vol. VI, pp. 21—2.
 ㉒ Ibid., vol. VII, p. 196.
 ㉓ Ibid., vol. I, p. 9, vol. V, p. 22, vol. VII, pp. 66, 88.
 ㉔ M. K. Salibi, "Listes Chronologique des Grands Cadis de l'Égypte sous les Mamelouks", R. E. I., tome 25, 1957, p. 87. *エジプトのマムルーク朝の大カディの年表* (M. K. Salibi, R. E. I., tome 25, 1957, p. 87)。
 ㉕ vgl. C. Brockelmann, G. A. L., Bd. I, 1898, S. 450.; G. A. L. S., Bd. I, 1937, S. 808.
 ㉖ Vollers, "Ahmed al-Badawī" E. I., vol. I, p. 193.
 ㉗ 十五世紀の歴史家の書いた記事について al-Magrizī の *イブン・マグリズィの歴史* (Ibn al-Magrizī, 15th century, op. cit., p. 193)。
 ㉘ Bedawi, Ein Lied auf den ägyptischen Nationalheiligen, 1950, SS. 56—7. *エジプトの民族英雄の歌* (Bedawi, 1950, SS. 56—7)。
 ㉙ al-Sha'rānī, Lawā'iqh al-Anwār fī Ṭabaqāt al-Akhyār, 1954, vol. I, pp. 183—7.
 ㉚ E. Littmann, op. cit., S. 57.
 ㉛ H. A. R. Gibb, Mohammedanism, p. 106. [同書、十六頁]

- ④ Ibid., vol. I, p. 186.
- ⑤ Ibid., vol. I, p. 187.
- ⑥ D. S. Margoliouth, "Kadiriya", E. I., vol. II, p. 609.
- ⑦ エリアーデ、堀一郎譯『大地・農耕・女性』一九六八年、二五六—四ページ、エリアーデ、堀一郎譯『永遠回歸の神話』一九六三年、九〇—七ページ参照。
- ⑧ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, P. 104 [加賀谷謙一七〇—七]
- ⑨ H. A. R. Gibb, "The Structure of Religious Thought in Islam", *Studies on the Civilization of Islam*, 1962, p. 180. [加賀谷寛譯『イスラーム文明史』所収、一九六八年、四九ページ]
- ⑩ D. B. MacDonald, op. cit., pp. 16—31.
- ⑪ R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 1914, Reprint 1963, pp. 120—3.
- ⑫ Lane, *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, Everyman's Library Edition, 1966, pp. 246, 546—7.; Völlers & Littmann, op. cit., p. 281.
- ⑬ I. Goldziher, op. cit., SS. 338, 341.; クロイツス、松平千秋譯『歴史』岩波文庫(上)一九七一年、一九九—二〇〇ページ参照。
- ⑭ G. Swan, "The Tanta Ma'id", M. W., vol. IV, 1914, pp. 46—7.
- ⑮ J. W. McPherson, op. cit., p. 3.
- ⑯ マックス・ウェーバー、英明譯「宗教倫理と現世」(『宗教・社會論集』所収)一九六八年、二二五—六ページ。大塚久雄「ウェーバーにおける宗教社會學と經濟社會學の相關」『思想』四七二號、一九六三年、六ページ参照。
- ⑰ H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, p. 106 [加賀谷謙一七四—七]
- ⑱ Ibn Taghri Birdi, *al-Nujūm* (Poppe), vol. VII, pp. 707, 809.; Ibn Iyās, *Badai'*, Unpublished Pages, pp. 113, 124, 159.

The Formation of the Sufi Orders in Egypt

Seiichi Kobayashi

This study is concerned with the historical development of the Egyptian Sufi orders in the mamlūk and early Ottoman periods. I sought to trace how the Sufism of religious adepts combined the popular religion of ʿalay affiliates. In this paper an attempt was made to maintain that the Egyptian Sufi orders, especially the Aḥmadiyya order, as popular movements became influential from the 15th to 16th centuries as a result of Mawlid movement.